

LA GUERRA DEFENSIVA: CONFESIONALIDAD Y “MAQUIAVELISMO” DE LA POLÍTICA ESPAÑOLA EN CHILE¹

The Defensive War: Confessionalism and “Machiavellism” of the Spanish politic in Chile

Aceptado: 01-06-09

JOSÉ MANUEL DÍAZ BLANCO*

RESUMEN

¿Puede un estadista ser un buen político y un buen cristiano al mismo tiempo? En los siglos XVI y XVII, muchos autores creyeron que era perfectamente posible, pero sus opiniones sencillamente solían negar que ambos modelos fuesen incompatibles. Así pues, el conflicto real entre ellos quedaba sin solución, como la *Pax Hispanica* demostró durante el reinado de Felipe III. Este trabajo estudia los orígenes intelectuales de la Guerra Defensiva de Chile para defender que este sistema unió “la verdadera y la falsa” Razón de Estado, gracias a la consideración de que la revuelta araucana era una reacción legítima contra la tiranía. Eso hizo la paz chilena algo distinta a sus hermanas europeas de Inglaterra y Holanda.

Palabras clave: Felipe III, *Pax Hispanica*, lermismo, Razón de Estado, Chile, Guerra Defensiva, Luis de Valdivia, marqués de Montesclaros.

ABSTRACT

Can a statesman be a good politician and a good Christian at the same time? In the 16th and 17th centuries, many authors thought that it was perfectly possible, but their opinions simply used to deny that both models were incompatibles. So, the real conflict between them kept without solution, just like the *Pax Hispanica* proved during the kingdom of Philip III. This paper studies the intellectual origins of the Defensive War in Chile in order to defend that this system joined “true and false” Reason of State, thanks for the consideration that the Araucanian revolt was a legitimate reaction against the tyranny. It made the Chilean peace quite different of their European sisters in England and Holland.

Keywords: Philip III, *Pax Hispanica*, lermismo, Reason of State, Chile, Defensive War, Luis de Valdivia, marquis of Montesclaros.

1. Las siglas y abreviaturas empleadas para este trabajo son las siguientes: ACSI: Archivo del Colegio de San Ignacio; AGI: Archivo General de Indias (CPV: cartas del padre Valdivia; Charcas: Audiencia de Charcas; Chile: Audiencia de Chile; IG: Indiferente General; Lima: Audiencia de Lima); AN: Archivo Nacional Histórico de Chile (MV: fondo Morla Vicuña; VM: fondo Vicuña Mackenna); ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu (Chilensis: Provincia Chilensis); *BH-Ch*: MEDINA, José Toribio (ed.), *Biblioteca Hispano-chilena, 1523-1817*, N. Israel, Ámsterdam, 1965, 3 vols.; BNM: Biblioteca Nacional de España; BNS: Biblioteca Nacional de Chile (MM: Manuscritos Medina); *Konetzke*: KONETZKE, Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid, 1953-62, 5 vols.; *MP*: EGAÑA, A. de (ed.), *Monumenta Peruana*, Institutum Historicum Societatis Iesu, Roma, 1954-86, 8 vols.

* Universidad de Sevilla.

Creía don Francisco de Quevedo y Villegas que la situación de los gobernantes europeos a comienzos del siglo XVII se parecía mucho al dilema que se presentó a Poncio Pilato cuando tuvo que escoger entre permanecer fiel al César o a Jesucristo. Como él, los estadistas del Seiscientos tenían que optar entre fundamentar su acción política sobre los cimientos de la religión o abandonar cualquier escrúpulo cristiano con tal de conseguir los objetivos políticos deseados². Nicolás Maquiavelo había trazado a comienzos del siglo XVI el camino que debían seguir quienes escogiesen la segunda posibilidad o al menos así fue entendido por los críticos de la misma Edad Moderna, que también señalaron que su condenada doctrina pervivía camuflada en la corriente tacitista, tan en boga desde finales del Quinientos³. Según Quevedo, contemplar los argumentos de los llamados “Machiavelicos” o “políticos” constituía una opción inequívoca, porque cualquier intento de armonizar la conveniencia política con el compromiso hacia Dios no escondía sino un intento vil de supeditar la religión a espurios intereses personales⁴.

Puede comprenderse que muchos políticos de entonces no aceptasen opiniones tan radicales. Don Lorenzo Suárez de Figueroa, duque de Feria y a la sazón virrey de Sicilia, se dirigió por escrito en 1604 al reputado teólogo fray Juan Márquez, O.S.A., suplicándole que encontrase el medio para superar “las contradicciones de lo útil con lo honesto”⁵. Juan E. Gelabert, que ha estudiado estas circunstancias, explica que la situación política era tan delicada a la altura de 1600 que no era raro que hombres como Feria reclamasen “algo así como un *Libro de conformidades* que a él y a otros como él permitiera no errar en el desempeño de sus oficios”⁶. La obra de Márquez aspiraba a cumplir tal cometi-

2. QUEVEDO, Francisco de, *Política de Dios, Gobierno de Cristo*, Castalia, Madrid, 1966, p. 172; FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, José Antonio, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986, pp. 53-54.

3. TOFFANIN, Giuseppe, *Machiavelli e il “Tacitismo”*, Guida Editori, Nápoles, 1972. Aun así, Fernández Santamaría advierte de los peligros de una identificación demasiado estrecha entre maquiavelismo y tacitismo, *Razón de Estado y política...*, p. 163.

4. Una explicación del posicionamiento político de Quevedo en *ibid.*, pp. 53-56.

5. MÁRQUEZ, Juan, *El Governador Christiano, deducido de las vidas de Moysen y Iosve, príncipes del pueblo de Dios*, Francisco de Cea Tesa, Salamanca, 1612. En las páginas iniciales (sin numerar) se reproduce la carta de Feria (Messina, 11 de junio de 1604) que originó el libro. Al parecer, no se trataba de una petición completamente extraordinaria, dado que, según aducía Márquez, el duque de Sessa había solicitado algo parecido a Marco Antonio Camos, el autor de la *Microcosmia y gobierno del hombre christiano para todos los estados y qualquiera de ellos* (Barcelona, 1592).

6. GELABERT, Juan Eloy, “Tiempos de borrasca. Notas sobre la violencia política en la Castilla del siglo XVII”, en *Furor et Rabies: violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, Universidad de Cantabria, Santander, 2003, pp. 219-237. Toma la expresión de la misma carta de don Lorenzo.

do y su éxito editorial parece confirmar que encontró una buena acogida entre quienes sentían las mismas necesidades que don Lorenzo⁷.

Hubo otras fórmulas teóricas para adaptar la mal afamada Razón de Estado a las limitaciones morales de los príncipes cristianos. Una de las más notables consistió en encajarla dentro del esquema de las distintas formas de gobierno heredado de la Antigüedad clásica. Según dicho modelo, canonizado por autoridades como Aristóteles o Cicerón, las “repúblicas” podían dividirse en seis categorías combinando dos criterios principales: el grado de participación social en el poder y la justicia del gobierno. En función de lo primero, podían distinguirse estados en los que gobernaba un solo hombre, una oligarquía o el pueblo en general, mientras que lo segundo provocaba que estas tres clases tuviesen su paralelo tiránico hasta sumar las seis totales. Partiendo de esta división, algunos pensadores políticos modernos pasaron a afirmar que cada tipología gubernativa practicaba una Razón de Estado distinta o, por mejor decir, aplicaba la Razón de Estado con medios diferentes. De esta forma, lo reproable no sería la Razón de Estado en sí misma, sino su forma de ejecución por parte de los estados tiránicos.

Un vasallo milanés de la Monarquía, Ludovico Settala, catedrático de filosofía moral en las Escuelas Canobianas, desarrolló esta visión con particular brillantez en su obra *De la razón de Estado en siete libros* (1627), cuya base es la distinción entre este peculiar fenómeno político y la política en general. Aquél pertenecía a ésta, era una parte suya, pero ambos no debían ser identificados ni confundidos. Como advertía Settala, “a quien examine el objetivo de la razón de Estado y los preceptos que vamos a exponer le resultará claro que este arte pertenece a la ciencia política, pero solamente como una de sus partes. En efecto, la política tiene por objetivo principal el bien público, mientras que la razón de Estado procura preferentemente el bien de los que son los jefes de la república”. Aunque esta definición pueda causar inicialmente una cierta animadversión hacia la Razón de Estado, “procurar preferentemente el bien de los que son los jefes de la república”, su “conservación”, no tenía por qué resultar necesariamente algo rechazable moralmente ni impropio de los reyes y señores de la Cristiandad. Las repúblicas justas no intentarían consolidarse en detrimento de los derechos de sus habitantes, por lo que en tales casos no habría nada que temer: “los objetivos de todas las razones de Estado son los mismos, o sea, la conservación de la forma de república en la que se encuentran; pero los medios son distintos, porque de acuerdo con la forma de la república, buena o mala,

7. Además de la edición *princeps* de Salamanca (1612), el profesor Gelabert registra una en Lisboa (1614), otra en Salamanca (1619), Madrid (1625), Alcalá (1634), dos en Madrid, (1640 y 1652), tres simultáneas en 1664 (Madrid de nuevo, Bruselas y Amberes) y la última en 1665 (otra vez en Bruselas), *ibid.*, pp. 227-28.

los medios son buenos o malos”. Cada Razón de Estado era distinta y también sus fórmulas, por lo que había que aprender a distinguirlas⁸.

Ningún politólogo castellano elaboró un modelo teórico idéntico al de Settala, aunque por supuesto el modelo clásico de las seis formas de república se encuentre empleado por muchos de ellos. Sin embargo, hay algo en Settala que coincide con lo más esencial de lo que los pensadores españoles llevaban ya décadas expresando: la separación neta entre una Razón de Estado “buena” y otra “mala” o entre una Razón de Estado “verdadera” y otra “falsa”. Aun sin prestar excesiva atención a los seis tipos antiguos, predominaba en Castilla el apego a esa dicotomía fundamental. Fray Juan de Salazar, O.S.B., demarcó nitidamente la frontera entre ambas vertientes en su *Política española* (1619). Según opinaba, lo que las diferenciaba era la base moral de los gobernantes: quienes comprendían la verdadera Razón de Estado actuaban guiados por la “prudencia”, mientras que los que se dejaban dominar por su oscuro reverso se aferraban a la “astucia”: “tan diferentes y opuestas [son] entre sí, prudencia y astucia, que si bien se parecen y asemejan algo en el modo, en ninguna cosa sustancial convienen [...]”. Porque la prudencia se acuerda en la primera causa, que es Dios [...]; pero la astucia mira solamente a su gusto y deleite”. Los prudentes tenían puestos los ojos en Dios y en la impartición de la justicia; los astutos, en las enseñanzas de Maquiavelo y Tácito. Dificilmente, pensaba Salazar, podría encontrarse alguien que hubiese basado más su gobierno en la prudencia que los reyes españoles y así exclamaba con orgullo:

nadie conoce ni penetra mejor que España la fundamental razón de estado. Porque si la esencia y mira de ésta consiste, no en discurrir y hablar de ella (que eso es sólo esgrimir en el aire), sino en una prudencia humana, enderazada a su propia conservación, aumento y perpetuidad, cuanto es posible, aplicando para ese fin medios convenientes, proporcionados y eficaces; claro está que es España en este arte maestra, pues no hay medios más fuertes y eficaces ni fundamentos más sólidos en que, como sobre firmísimos arcos, pueda fundar su imperio, conservación, aumento y estabilidad, que en la religión [...] y en la justicia⁹.

Si bien no es fácil demostrar un ajustamiento tan riguroso de los monarcas hispanos a estas doctrinas, no puede negarse que los pensadores que abordaron el tema de la Razón de Estado se mostraron mayoritariamente partidarios de que las siguiesen. Como ha destacado J. A. Fernández Santamaría, el principal

8. SETTALA, Ludovico, *La Razón de Estado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, pp. 45 y 56.

9. SALAZAR, Juan de, *Política española*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1945 [1619], pp. 118 y 91. Fernández Santamaría, analiza la obra de Salazar y la encuadra dentro de lo que él denomina “escuela idealista”, *Razón de Estado y política...*, pp. 39-42.

apologista español de la Razón de Estado católica fue el P. Pedro de Rivadeneira, S.I., autor del célebre *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano* (1595)¹⁰, en el que distinguía con claridad las dos variedades de Razón de Estado y por cuál de ellas se decantaba:

Esta razon de Estado no es vna sola, sino dos: vna falsa y aparente, otra solida y verdadera; vna engañosa y diabolica, otra cierta y diuina: vna que del estado haze Religion, otra que de la Religion haze estado: vna enseñada de los Politicos, y fundada en vana prudencia, y en humanos, y ruines medios, otra enseñada de Dios, que estriba en el mismo Dios y en los medios que El con su paternal prouidencia descubre a los Principes y les dà fuerças para vsar bien dellos, como Señor de todos los estados. Pues lo que en este libro pretendemos tratar, es la diferencia que ay entre estas dos razones de Estado. Y amonestar à los Principes Christianos y à los consejeros que tienen cabe si y à todos los otros que se precian de hombres de Estado, que se persuadan que Dios solo funda los estados, y los dà a quien es seruido y los establece, amplifica y defiende a su voluntad y que la mejor manera de conseruarlos es tenerle grato y propicio guardando su santa ley, obedeciendo a sus mandamientos, respectando a su Religion y tomando todos los medios que ella nos da ò que no repugnan a lo que ella nos enseña y que esta es la verdadera, cierta y segura razon de Estado y la de Machiauelo y de los Politicos, es falsa, incierta y engañosa. Porque es verdad cierta è infalible, que el Estado no se puede apartar bien de la Religion ni conseruarse sino conseruando la misma Religion: como lo enseñan los mismos Gentiles y mucho mejor nuestros santos Padres que fueron Doctores y lumbreras de la Iglesia Catolica, como en el discurso de nuestro libro se verà¹¹.

Tales teorías tenían que dejar forzosamente insatisfechas a personas como el duque de Feria. Al final, la manera de conjugar religión y Razón de Estado no consistía en otra cosa que en negar la supuesta incompatibilidad. No había medio más fiable para conservar y aumentar los estados que entregarse incondicionalmente a Dios o al menos eso pensaban teólogos que jamás habían tenido que enfrentarse a la experiencia de la política real. Quienes habían pasado por ella no veían las cosas de una forma tan simple y seguían sintiendo la ausencia

10. *Ibid.*, pp. 30-35. Rivadeneira se erige en principal representante de lo que Fernández Santamaría clasifica como “escuela eticista”, caracterizada por diferencias muy sutiles con respecto a la idealista.

11. RIVADENEIRA, Pedro de, *Tratado de la religión y virtudes que deue tener el Principe Christiano para gobernar y conseruar sus estados contra lo que Nicolas Machiauelo y los Politicos deste tiempo enseñan*, Pedro Madrigal, Madrid, 1595. Cita tomada del prólogo “Al Christiano y piadoso Lector”, sin foliar. Una buena representación de la tratadística española en VV. AA. (eds.), *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (Antología de textos)*, Tecnos, Madrid, 1998, donde pueden encontrarse fragmentos de autores que siguen la línea de Rivadeneira como Fernando Alvia de Castro (*Verdadera razón de Estado*, 1616) o Pedro Barbosa Homem (*Discursos de la verdadera y jurídica razón de Estado*, 1627).

de un punto de equilibrio entre las necesidades materiales y las obligaciones morales.

La preeminencia de estas ideas en el pensamiento político español podría quizás explicar una supuesta adherencia incondicional de los Austrias a ellas, pero también permite comprender la virulecia de las reacciones cuando la Corona las descartase, cosa que no puede negarse que ocurrió en diversas ocasiones. Una de ellas, quizás la más destacada de todas, se dio en la primera década del siglo XVII, cuando la Monarquía Hispánica firmó acuerdos de paz con los herejes de Inglaterra y las Provincias Unidas. Estas paces fueron consecuencia del fracaso militar de los ejércitos españoles y de la apurada situación financiera de la Corona. No parecía que se fuese a conseguir ninguna victoria a corto plazo frente a los anglicanos y los calvinistas y España no tenía capacidad para seguir afrontando el coste de la guerra. Historiadores como I.A.A. Thompson y Bartolomé Yun han precisado que durante el reinado de Felipe II el aumento de los gastos de guerra superó notablemente a la elevación de los impuestos en Castilla¹², creándose de este modo una dinámica evidentemente inviable a largo plazo. En consecuencia, el viejo monarca, ya cercano a la muerte, ensayó una política alternativa acercándose a una de las potencias a las que se enfrentaba, Francia, con la que firmó la paz de Vervins (1598). Cuando Felipe III sucedió a su padre ese mismo año, optó inicialmente por devolver a la política internacional española el activismo que la había caracterizado durante casi todo el siglo XVI¹³, pero pronto la realidad le obligó a virar hacia la política que Felipe II había ensayado en los últimos días de su reinado: el Tratado de Londres (1604) puso término a la guerra abierta con Inglaterra en 1585 y el de Amberes (1609), a la lucha armada que llevaba arrasando los Países Bajos desde el estallido de la rebelión en 1566¹⁴. Antonio Feros considera que la decisión de detener las

12. THOMPSON, Irving A. A., *Guerra y decadencia: gobierno y administración en la España de los Austrias, 1560-1620*, Crítica, Barcelona, 1981; YUN CASALILLA, Bartolomé, *Marte contra Minerva. El precio del imperio español, c. 1450-1600*, Crítica, Barcelona, 2004. Sobre el desastroso estado de las finanzas durante el advenimiento de Felipe III, véase también GELABERT, Juan Eloy, *La bolsa del Rey. Rey, reino y fisco en Castilla, 1598-1648*, Crítica, Barcelona, 1997 y PULIDO BUENO, Ildefonso, *La Real Hacienda de Felipe III*, Artes Gráficas Andaluzas, Huelva, 1996.

13. ALLEN, Paul C., *Felipe III y la Pax Hispanica, 1598-1621. El fracaso de la gran estrategia*, Alianza, Madrid, 2001, p. 324.

14. Sobre la guerra anglo-española, véase entre la numerosa bibliografía PARKER, Geoffrey, *La gran estrategia de Felipe II*, Alianza, Madrid, 1998, que se centra en la Gran Armada de 1588, pero que analiza todo el período, desde la quiebra de la amistad entre ambas naciones a mediados de siglo hasta las armadas de 1596 y 1597. El capítulo 4 analiza las vicisitudes de la guerra de Flandes hasta la firma del Edicto Perpetuo (1577), aunque la mejor narración en español de este conflicto hasta la tregua de Amberes sigue siendo PARKER, Geoffrey, *España y la rebelión de Flandes*, Nerea, Madrid, 1989. El estudio más reciente de las negociaciones de paz entre 1598 y 1609 en ALLEN, Felipe III...

guerras contra los herejes fue consecuencia de una aplicación de las teorías de la Razón de Estado por parte del duque de Lerma y su clientela, dominadores de la escena política en aquellos años. Esto convertiría la primera de las grandes privanzas del siglo XVII en un modelo de aplicación práctica de teorías que postulaban la primacía de las políticas de “conservación” sobre el compromiso irracional con la lucha frente a la herejía¹⁵.

El viraje hacia la Razón de Estado “maquiavélica” tenía forzosamente que provocar fuertes resistencias en el ambiente intelectual de una España en la que la Razón de Estado católica contaba con tantos adeptos. John H. Elliott, entre otros, ha estudiado con su característica perspicacia la virulenta oposición de los activistas ultracatólicos de Castilla a las paces firmadas por el gobierno de Lerma¹⁶. Uno de ellos fue fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, quien en sus *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestro tiempo* (1611), incluyó una contundente invectiva contra los “ateístas políticos”, a quienes define como aquellos “príncipes” que

son tan malos que tienen a Dios en menos estima que a su estado y hazen a sus Republicas ultimo fin y a Dios y a las cosas divinas medio para alcançar el fin de su felicidad, hacienda, reputacion, conservacion o aumento de su Republica, y para conseguir este fin, cierran los ojos a todas las razones divinas y solamente se gobiernan por razon de estado, profesando la abominable doctrina de algunos que escriven que todo lo bueno se ha de postponer por alcançar sus pretensiones temporales; y esta razon de estado tienen por ley y por fee¹⁷.

Entre tanto radicalismo podría parecer que las posturas estaban claras, sin embargo no todo es tan sencillo. La Monarquía no sólo firmó paces en Europa a comienzos del siglo XVII. En la América Colonial, la guerra de Chile se prolongaba desde mediados del siglo XVI y su peso estaba volviéndose tan insoportable para Felipe III como el de las conflagraciones con las potencias

15. FEROS CARRASCO, Antonio, *El duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III*, Marcial Pons, Madrid, 2002, pp. 58-60 y cap. 7. El autor sostiene que, aparte de esta deuda con los pensadores de la razón de Estado, Lerma se inspiró para diseñar su estrategia internacional en las posturas defendidas décadas atrás por la facción ebolista, a la que había pertenecido su padre.

16. ELLIOTT, John H., “Introspección colectiva y decadencia en España a principios del siglo XVII”, en el libro, coordinado por él mismo, *Poder y sociedad en la España de los Austrias*, Crítica, Barcelona, 1982, pp. 198-223; *El conde duque de Olivares. El político en una época de decadencia*, Crítica, Barcelona, 1998, cap. 2.

17. GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, Jerónimo, *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestro tiempo*, en NAVARRO DE KELLEY, Emilia (ed.), *Beatus vir, carne de hoguera*, Editora Nacional, Madrid, 1978 [1611], pp. 328. Véanse los comentarios a esta obra en FEROS CARRASCO, *El duque de Lerma...*, pp. 404-406.

del Viejo Mundo¹⁸. En los últimos años del siglo que acababa, la explosión de la revuelta araucana revistió aquel conflicto de una especial peligrosidad¹⁹. En los primeros años del siglo que comenzaba, la decisión de responder a estos avatares con la profesionalización del ejército de la frontera (pagado con un real situado obtenido de la Caja de Lima)²⁰ provocó que la guerra se volviese demasiado gravosa para la Real Hacienda. El resultado final fue la detención de la guerra y la adopción de una estrategia alternativa de guerra defensiva con notorias similitudes a la de Flandes²¹.

El parecido entre ambas políticas no es casual, por cuanto la clientela lermista también controló desde un principio la pacificación de Chile a través de uno de sus hombres clave en América, el marqués de Montesclaros²², cuyas ideas repetían los razonamientos que habían esgrimido los lermistas en Europa. Dos cartas de 30 de marzo de 1609 y 31 de marzo de 1610 ilustran esta afinidad. La primera de ellas fue la respuesta de Montesclaros a una propuesta inicial de suavizar la guerra venida de Madrid²³. Según el Virrey, no se conseguiría nada persistiendo con la ofensiva. Los indios habían conseguido desarrollar una particular

18. Sobre el desarrollo de la guerra de Arauco en la segunda mitad del siglo XVI, véanse especialmente los primeros tomos de las obras clásicas de BARROS ARANA, Diego, *Historia general de Chile*, Editorial Universitaria-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, 2000, 17 vols. y ENCINA, Francisco A., *Historia de Chile: desde la prehistoria hasta 1891*, Chile Nascimento, Santiago, 1940-52, 20 vols.

19. La mejor narración de estos hechos sigue siendo ERRÁZURIZ, Crescente, *Seis años en la historia de Chile (23 de diciembre de 1598-9 de abril de 1605): memoria histórica escrita en cumplimiento de los estatutos universitarios*, Imprenta Cervantes, Santiago, 1908, 2 vols.

20. VARGAS CARIOLA, Juan Eduardo, "Los Austrias y el ejército de Chile", *Revista Chilena de Historia del Derecho*, núm. 9, 1983, pp. 355-370. Contiene importantes precisiones sobre el carácter supuestamente "permanente" de este ejército en el momento de su creación.

21. La legalización de la Guerra Defensiva se hizo en dos fases, primero en España en 1610 y después en Lima en 1612, AGI, Chile, leg. 166, lib. 1, ff. 243 v.-249 r.; real cédula al marqués de Montesclaros, Madrid, 8 de diciembre de 1610 y ROSALES, Diego de, *Historia general del reino de Chile, Flandes indiano*, vol. II, pp. 869-873, real provisión del marqués de Montesclaros, Lima, 29 de marzo de 1612. Para la inspiración de la política en Flandes dentro del marco de una estrategia de guerra defensiva, véase ALLEN, *Felipe III...*, p. 233.

22. Sobre la pertenencia del marqués de Montesclaros a la facción lermista, véase DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio, *La Sevilla del siglo XVII*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1984, pp. 83-84 y el excepcional artículo de CABRILLANA, Nicolás, "Un noble de la decadencia: el virrey marqués de Montesclaros (1571-1628)", *Revista de Indias*, núms. 115-118, 1969, pp. 107-150, en el que se defiende que el acceso de Montesclaros a los gobiernos de México y Perú se debió principalmente a su amistad con el conde de Lemos y no a mérito político alguno.

23. La propuesta de la Corona en AGI, Chile, leg. 166, lib. 1, ff. 121 r.-129 v.; real cédula al marqués de Montesclaros, San Lorenzo de El Escorial, 31 de marzo de 1608. Sobre las deliberaciones que produjeron esta cédula, véase TRIBALDOS DE TOLEDO, Luis, *Vista Jeneral de las continuadas guerras: difícil conquista del gran reino provincias de Chile*, Colección de Historiadores de Chile, Santiago de Chile, 1864, t. IV, pp. 33-39.

estrategia de guerra que convertía los ataques españoles en “golpes en el aire” y nada hacía pensar que la situación fuese a mejorar en un término de tiempo razonable. Más incluso, si lo hiciera, tendría poco valor, pues la Monarquía no contaba en Chile con medios humanos ni económicos para consolidar la victoria. Sencillamente, era absurdo seguir chocando contra el muro chileno. La guerra defensiva, cuya eficacia aseguraba Montesclaros que había quedado probada en la guerra chichimeca²⁴, esquivaría los obstáculos que estaban estancando el conflicto araucano: soslayar el fracaso militar y controlar el gasto, es decir, los mismos ya conocidos en Europa²⁵, con lo que esta apuesta se revelaba como un ejercicio completo de aplicación de las teorías de la Razón de Estado, que invitaban a ponderar la capacidad de un estado para obtener éxito en la guerra y la rentabilidad de los presumibles logros que se obtendrían antes de entrar en combate. Como aseguraba el más célebre de los teóricos tacitistas del siglo XVII, Baltasar Álamos de Barrientos, “las conquistas no se han de hacer sino por sobra de riquezas y gente propia [...] y aunque haya ofensas de algunos de nuestros enemigos, que merecen este deseo, antes de meterse en tales empresas, se debe considerar hasta dónde llegará el gasto de ellas [...]. Porque en buena regla de él [Estado], primero se ha de procurar en nuestra seguridad, y luego tratar de la venganza”²⁶.

La carta de 1610 abundaba en el uso de estas máximas políticas. Los hechos reafirmaban a Montesclaros en todo lo que había defendido el año anterior

24. Sobre este conflicto, véase la obra clásica de POWELL, Philip, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977. El análisis de Powell parece confirmar que la visión de Montesclaros pecaba de un cierto simplismo, aunque lo importante es comprender que Montesclaros creía realmente (no importa mucho si acertadamente) que el ejemplo chichimeca podía servir de aval para intentar el viraje estratégico en Chile.

25. AGI, Lima, leg. 35, n. 30; AN, MV, vol. 49, ff. 232 r.-36 v.; Montesclaros a Felipe III, El Callao, 30 de marzo de 1609. Lamentablemente, este documento esencial para comprender el desarrollo de la historia chilena a comienzos del siglo XVII no se encuentra en buen estado de conservación. Formaba parte originalmente del lib. 2, ff. 180-82, pero se desprendió y actualmente se encuentra suelto en el legajo, muy estropeado por la humedad y sin duplicado alguno. Afortunadamente, dada su importancia, fue transcrito íntegramente por TRIBALDOS, *Vista jeneral...*, pp. 48-51. Su versión presenta algunos errores, pero se detectan fácilmente al cotejarlo con el original, cuyos pasajes ilegibles son a su vez reconstruibles gracias al esfuerzo de Tribaldos.

26. ÁLAMOS DE BARRIENTOS, Baltasar, *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 55. La visión estratégica del *Discurso político* ha sido comentada por PARKER, *La gran estrategia...*, p. 194; FEROS CARRASCO, *El duque de Lerma...*, pp. 262-72. Sobre Álamos y su significación en el pensamiento político español del siglo XVII, véase ESCALANTE, Manuel F., *Alamos y la teoría de la razón de estado en España. Posibilidad y frustración*, Fontamara, Barcelona, 1975; ANTÓN MARTÍNEZ, Beatriz, *El Tacitismo en el siglo XVII en España. El proceso de receptio*, Universidad de Valladolid y Caja de Salamanca y Soria, Valladolid, 1992 y por supuesto FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *Razón de Estado y política...*, pp. 169-186.

y eso no era casual, en tanto que la Razón de Estado situaba el análisis de los hechos por delante del empecinamiento en grandes ideales como la reputación y la defensa de la Iglesia Católica²⁷. Dicho análisis se basaba en las perspectivas de rentabilidad política y en ese sentido el juicio del Virrey no podía ser más diáfano: “la desconfianza que tengo de mejora o recompensa proporcionada a los daños pasados me tiene más firme en la conveniencia del parecer que habrá Vuestra Majestad visto en mi carta de 30 de marzo de 609”. La conclusión sobre cualquier pretensión de conquistar todo Chile quedaba clara: “ni lo tengo por considerablemente fructuoso ni aun posible, habiendo de medir con la importancia de la empresa el empleo de medios y fuerzas que para ello se deben poner (según prudente Razón de Estado)”. Los objetivos que ahora debían predominar eran los que estaban triunfando también en Europa: “conservación y estabilidad”, que sólo se conseguirían a través de la guerra defensiva²⁸.

Las intenciones políticas eran muy evidentes y coincidían enormemente con las del duque de Lerma en Flandes. Teniendo en cuenta este paralelismo nada casual, cabría preguntarse la razón por la que los sectores ultracatólicos y más concretamente los jesuitas se opusieron tan radicalmente a las paces con Inglaterra y Holanda y en cambio colaboraron estrechamente en la paralización de la guerra de Chile. Desde una perspectiva teórica general, Rivadeneira se había opuesto a la “falsa Razón de Estado” y su pensamiento había perdurado en las obras de otros hijos de san Ignacio como el *Maquiavelismo degollado* (1637) de Claudio Clemente²⁹. A su vez, en el plano de la concreción, el P. Juan de Mariana criticó duramente la política de paz en su *Tratado sobre los juegos públicos*, publicado en el simbólico año de 1609³⁰. Mientras tanto, otro jesuita, el célebre P. Luis de Valdivia, se convertía en el principal defensor, inspirador y ejecutor de la Guerra Defensiva, contando con el respaldo incondicional de sus correligionarios³¹. ¿Por qué la detención de la guerra frente a los idólatras chilenos no provocaba las mismas reacciones que la paz con los herejes europeos? Evidentemente, las situaciones no eran completamente idénticas: una herejía debía doler más en las conciencias cristianas que la persistente incredulidad de aquellos que nunca habían abrazado la fe de Cristo, pero esto no es más que

27. Montesclaros se refería a la derrota sufrida ante los rebeldes por los hombres del maestre de campo don Diego Bravo de Saravia. Véase sobre ello TRIBALDOS, *Vista General...*, pp. 51-53 y BARROS ARANA, *Historia general...*, III, p. 374.

28. AGI, Lima, leg. 35, lib. 3, ff. 147-150; Montesclaros a Felipe III, Lima, 31 de marzo de 1610.

29. Sobre este autor y su obra, véase FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *Razón de Estado y política...*, pp. 38-39 y 51-53.

30. MARIANA, J. de, *Tratado contra los juegos públicos* (o *De Spectaculis*), Universidad de Granada, 2004.

31. ZAPATER, Horacio, *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1992.

una cuestión de matices que no llega a explicar el por qué de esta doble actitud. Cada uno a su nivel, todos eran rebeldes ante la autoridad de Dios y la del rey de España y merecían un castigo por ello. ¿O no?

Comprender la aquiescencia de la Compañía de Jesús a la política lermista en Chile pasa en primer lugar por captar la trayectoria de su figura más destacada en aquellos momentos, el ya mencionado P. Luis de Valdivia. A la altura de 1600, en un momento de plena ebullición de la rebelión araucana, se encontraba muy lejos de ser partidario de las teorías que algún día lo llevarían al primer plano de la política chilena, mostrándose públicamente de acuerdo con la esclavización de los indios capturados en acciones de guerra³². Sin embargo, durante una breve pero fundamental estancia en Lima, comprendida entre 1602 y 1605, la mentalidad de Valdivia experimentó una profunda evolución que no puede comprenderse fuera de las encendidas polémicas que se adueñaron del debate político limeño a comienzos del siglo XVII, referidas muy especialmente a la célebre cédula de los servicios personales de 1601³³.

Como es bien sabido, este documento sancionaba un ambicioso plan concebido en la Corte para solucionar los problemas sociales de las colonias³⁴, denunciados con insistencia por diversas voces (sobre todo de eclesiásticos) en los últimos años del siglo XVI. Básicamente, consistía en la erradicación de los repartimientos y la reafirmación de la encomienda de tributo como única variedad legal de esta institución. Esto último no era especialmente novedoso, venía repitiéndose desde hacía décadas³⁵, pero lo primero podía suponer un verdadero

32. *BH-Ch*, II, doc. 195; CALDERÓN, Melchor, *Tratado de la importancia y utilidad que ay en dar por esclavos a los Indios rebeldes de Chile*, 1601; AGI, Patronato, leg. 228, r. 12, n. 1; información, Santiago, septiembre de 1600. La declaración de Valdivia en ff. 47-52. El P. Gabriel de Vega, que también testificó, ofreció una respuesta idéntica a la del rector. Hay copia en AN, VM, vol. 278, ff. 256-87 y MV, vol. 33, ff. 316 r.-360 r., pero en ambos casos son fragmentos y no incluyen las declaraciones de los jesuitas. Véase ERRÁZURIZ, Crescente, *Historia de Chile durante los gobiernos de García Ramón, Merlo de la Fuente y Jaraquemada*, Imprenta Cervantes, Santiago, 1908, t. I, pp. 291-92.

33. La versión peruana en AGI, Charcas, leg. 31, s.n.; AGIA, Miguel, *Servidumbre personal de indios*, CSIC, 1946, pp. XXXI-LII; Konetzke, II.1, pp. 72-85. La versión mexicana constaba de menos capítulos y era más breve. Comentan su contenido ZAVALA, *El servicio personal de los indios en la Nueva España...*, t. V, pp. 13 y ss. y t. II, pp. 3-6; SCHÄFER, Ernst, *El Consejo Real y Supremo de Indias. Su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1947, t. II, pp. 328-31; MEZA VILLALOBOS, Néstor, *Historia de la política indígena del Estado español en América. Las Antillas. El distrito de la Audiencia de Santa Fe*, Universidad de Chile, Santiago, 1975, pp. 826-28.

34. AGI, IG, leg. 746, n. 38; expediente sobre la eliminación de los servicios personales, Madrid, h. 1600.

35. La prohibición de la encomienda de servicio se asentó definitivamente en la década de los 40, gracias a las Leyes Nuevas y la cédula de 1549. Véase CASTAÑEDA DELGADO, Paulino, “Un problema ciudadano: la tributación urbana”, *Revista de Indias*, núms. 131-138, 1973-74, pp. 493-550,

terremoto social en las Indias, ya que el orden colonial dependía del trabajo de los naturales, como bien se había comprobado a mediados de siglo, cuando se prohibió que la encomienda cobijase el servicio personal. En poco tiempo hubo que buscar otra institución que legalizase la compulsión laboral del indígena y con este objetivo nacieron (o resurgieron) las mitas o repartimientos³⁶. Éstos, que en el lenguaje cotidiano pasaron a ser designados “servicios personales” (como la situación laboral que enmarcaban), no tardaron en acumular las mismas críticas por su inhumanidad que la encomienda antes de su reforma. De esta manera la situación de 1600 resonaba como un eco de la de 1550 y, como entonces, se evidenció en poco tiempo la inviabilidad de las iniciativas de la Corte. El virrey del Perú don Luis de Velasco planteó la situación con mucha claridad a Felipe III: sin los repartimientos, que él no consideraba tan abusivos como afirmaban sus detractores, el dominio español de América no podría mantenerse en pie³⁷. La diferencia de opiniones entre Lima y Madrid se resolvería con el triunfo de los puntos de vista de la sede virreinal, producto de lo cual fue la segunda cédula sobre los servicios personales (1609), que abandonó los propósitos de eliminar las mitas³⁸.

El que seguramente fue el libro de carácter político más importante impreso en América a comienzos del siglo XVII, el *Tratado que contiene tres pareceres graves en Derecho [...] sobre la verdadera inteligencia, declaración y justificación de una cédula real de su Magestad* (1604)³⁹, escrito por fray Miguel Agia, aportó un discurso teórico que reforzó y difundió la postura del virrey Velasco. Los razonamientos del franciscano comenzaban por distorsionar completamente la voluntad del Rey y los objetivos de la cédula de 1601, que, según él, nunca habían consistido en erradicar los repartimientos, sino los servicios personales. Agia afirmaba, en contra del uso generalizado entonces, que ambos conceptos eran distintos y que el servicio personal se refería exclusivamente a la encomienda de servicio, significado que en realidad había perdido décadas atrás. En consecuencia, interpretaba Agia, la cédula de 1601 ordenaba el destierro de las formas ilegales de la encomienda (servicio personal) y permitía la pervivencia

ESCOBEDO MANSILLA, Ronald, *El tributo indígena en el Perú (siglos XVI-XVII)*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1979.

36. ZAVALA, *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, t. I, p. 19, explica con inigualable maestría el proceso de adaptación de los servicios personales desde la encomienda hasta la mita. Profundiza en el tránsito entre ambos sistemas, t. II, cap. 1.

37. AGI, Lima, leg. 34, lib. 6, ff. 106-126; Velasco a Felipe III, El Callao, 1 de mayo de 1603.

38. Konetzke, II, parte 1, doc. 104; R. C. sobre los servicios personales y repartimientos de indios, Aranjuez, 26 de mayo de 1609. ZAVALA, *El servicio personal...*, t. II, p. 36, también resalta el carácter mucho más moderado de esta segunda cédula de los servicios personales.

39. Reproducido en AGIA, *Servidumbres personales de indios...*

de los repartimientos. Por supuesto, ésta no había sido la intención de Felipe III, pero a pesar de ello la reinterpretación equívoca de Agia gozó de una enorme fortuna, presumiblemente porque ofrecía un sostén teórico a las resistencias a la política regia encabezadas por Velasco y marcaba un programa claro de actuación dentro del que había quedado como único marco viable de reforma.

Luis de Valdivia se empapó de las ideas que entonces circularon y se enfrentaron en Lima. A finales del mismo año en que Agia publicó su libro y a comienzos del siguiente, es decir, en el tránsito entre 1604 y 1605, Valdivia se dirigiría a Velasco y a su sucesor, el conde de Monterrey, para convencerlos de la necesidad de enfocar la política chilena desde esta nueva perspectiva⁴⁰. Dejó aparcadas sus afirmaciones sobre la legitimidad de la esclavitud indígena y se convirtió en un abanderado de la lucha contra los servicios personales, pero desde la perspectiva moderada que había sobrevivido a la crisis de la cédula de 1601. Jamás dudaría de la idoneidad de la mita, por lo que siempre entendería que el aberrante servicio personal se limitaba a la encomienda de servicio. Valdivia asumió también la valoración moral del servicio personal realizada por Agia. La mita era legítima, porque de su práctica se derivaban beneficios para toda la comunidad, mientras que la encomienda de servicio sólo suponía ventajas para el encomendero. Gobernar exclusivamente para el bien de quien ostentaba el poder era en lo que consistía la “tiranía” y por eso fray Miguel calificaba los servicios personales como “tiránicos” y a quienes los ponían en práctica, como “tiranos”⁴¹. Esta idea, que Valdivia hizo suya, habría de resultar fundamental.

Cuando Valdivia aceptó lo del “gobierno tiránico” de los españoles sobre los indios, todas las piezas terminaron de encajar. La cultura política de la época sostenía que era lícito rebelarse contra el tirano y no era otra cosa lo que hacían los naturales de Chile. Es especialmente remarcable que Valdivia adoptase tal línea de pensamiento, por cuanto ésta constituyó uno de los rasgos más destacados de las obras de escritores jesuitas del momento tan importantes como Francisco Suárez, Roberto Bellarmino o Juan de Mariana. Éste levantó fuertes polémicas en Europa (sobre todo en Francia) con lo que escribió sobre el tema en su *De Rege et Regis Institutione* (1599), donde incluso llegó a defender la doctrina extrema del tiranicidio. Según Mariana, “existe un derecho para matar al

40. ARSI, Chilensis, vol. 4, n. 2; “Relación que hizo el P. Luis de Valdivia, lector de Teología del Colegio de Lima, por orden de sus superiores y de los señores virreyes don Luis de Velasco y conde de Monterrey, su sucesor, sobre agravios que reciben los indios de paz que hay en Chile, probando ser medio único para acabar presto la guerra el poner los indios de paz sin agravios”, Lima, 4 de diciembre de 1604. AGI, Patronato, leg. 229, r. 2, n. 1; AN, Jesuitas, vol. 93, ff. 86 r.-91 v., vol. 424, ff. 60 r. - 65 v. y VM, vol. 292, ff. 32-54; BNS, MM, t. 111, doc. 1851; *BH-Ch*, II, doc. 202; “Copia de una carta del padre Luis de Valdivia para el señor conde de Lemos, presidente de Indias, fecha en Lima a 4 de enero [de] 1607”, fol. 1v.

41. AGIA, *Servidumbres personales de indios...*, pp. 75-76.

tirano”, cuanto más para levantarse en armas contra él⁴². Desde esta perspectiva, los araucanos dejaban de ser para Valdivia los rebeldes contra el Rey dignos de ser esclavizados en función de su grave desafío a la Monarquía para pasar a súbditos que, después de haber sido víctimas de la tiranía por parte de los encomenderos, se levantaron legítimamente contra quienes los habían privado de su libertad. Muy claramente escribió al conde de Lemos en 1607 que “atento que el dicho servicio personal manifiestamente es injusto contra la libertad natural, los Indios de guerra le rehuyen justamente, y se defienden del con título justo”⁴³. La propuesta política que se derivaba de estas premisas no es difícil de suponer. Puesto que la causa de la rebelión era el servicio personal, cuando éste cesase, se detendría también aquella terrible guerra que había condicionado la existencia del reino de Chile durante décadas.

Quizás estas ideas puedan parecer ingenuas. El mismo Valdivia llegaría algún día a percibir que los rebeldes de la Araucanía no habían luchado sólo por deshacerse del yugo del servicio personal, sino también de la misma presencia española y que, por tanto, la integración entre la dos “repúblicas” no se conseguiría con tanta facilidad y rapidez, con la mera eliminación de la encomienda de servicio, como a la altura de 1605 consideraba. Sin embargo, pese a su aparente candidez, el imaginario de Valdivia recogía las más puras esencias de lo que la cultura política del Antiguo Régimen llamaba el Buen Gobierno. Aparte de la inevitable honra a Dios, los pilares sobre lo que se sustentaba este Buen Gobierno eran básicamente dos: la “paz” y la “justicia”. Obviamente, la primera podía ser conseguida a través del uso de las armas en las ocasiones de “guerra justa”, pero el modo más feliz y sólido de lograrla consistía en la sabia aplicación de la justicia. En sociedades fundamentadas (tanto en Europa como en América) sobre el principio de la desigualdad natural entre los hombres, la justicia era ensalzada como el principal factor de estabilidad dentro del “cuerpo místico de la República”. Fernández de Medrano escribía en su *República Mixta* (1602) que “ninguna Monarquía, Reyno, o republica, puede ser bien regida, gobernada, ni conservada, quietamente sin la justicia”⁴⁴; fray Juan de Santa María exponía en el *Tratado de República y Policía Cristiana* (1615) que la mejor forma de dirigir los estados era “conseruandolos con paz y justicia”⁴⁵ y un memorialista anónimo sintetizó a Felipe III el núcleo de esta venerable tradición política: “los reinos no se conservan tan seguramente con

42. MARIANA, Juan de, *De Rege et Regis Institutione (La dignidad real y la educación del Rey)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.

43. *Copia de una carta del padre Luis de Valdivia para el señor conde de Lemos*, fol. 2 r.

44. FERNÁNDEZ DE MEDRANO, Juan, *República Mixta*, Madrid, 1602, p. 112.

45. SANTA MARÍA, Juan de, *Tratado de República y Policía Cristiana para Reyes y Príncipes y para los que en el gobierno tienen sus veces*, Madrid, 1615, p. 28.

las armas como con la justicia”⁴⁶. Los encomenderos, al haber dado la espalda a las leyes y en consecuencia haber negado la justicia a los indios en beneficio propio -mecanismo arquetípico del gobierno tiránico-, habían provocado la inestabilidad social, obligando a los indios a rebelarse legítimamente contra ellos. Es por eso que Valdivia, antes de comprobar sobre el terreno las limitaciones de sus teorías, esperaba frutos tan ambiciosos de la eliminación del servicio personal. Sencillamente aplicaba algunos de los conceptos políticos más interiorizados por los europeos de la Edad Moderna. De hecho, el padre esperaba aun más de esta operación reformista. Cuando la guerra hubiese desaparecido, la Evangelización de Chile conocería su culminación. Las dificultades con que hasta entonces había tropezado la expansión de la Palabra de Dios podían explicarse convincentemente en función del rechazo de los aborígenes a la religión de los tiranos. Cuando los españoles ofreciesen justicia, no sólo sería aceptado su gobierno, sino también su religión y esto era lo más importante para el padre, que desde 1593, año de su llegada a Chile, había dedicado su vida primordialmente a predicar entre los indios el mensaje de Cristo y ofrecerles la salvación⁴⁷.

En definitiva, la propuesta de Valdivia encerraba una aplicación americana de algunos de los más vetustos apogemas de la tradición política europea, que también eran aquellos que a comienzos del siglo XVII disfrutaban de un elevado grado de actualidad tras haber sido escogidos como seña de identidad por la doctrina de la Razón de Estado cristiana. Fue esto lo que hizo que la Compañía de Jesús no protestase ante la detención de la guerra contra los idólatras chilenos por parte del gobierno del duque de Lerma. Verdadera y falsa razón de Estado, Valdivia y Montesclaros, pudieron por una vez estrechar sus manos y actuar conjuntamente en armonía. Luis de Valdivia vertebraba sus parámetros intelectuales en torno a las teorías de la Razón de Estado católica del P. Rivadeneira, el pactismo de Mariana o Suárez y la lucha contra el servicio personal según el punto de vista triunfante tras la crisis de 1601, expresado por Agia. En cambio, Montesclaros era uno de los numerosos discípulos que Cornelio Tácito reclutó en la Europa de fines del XVI y comienzos del XVII. Es posible que tal afiliación naciese en las “academias” concurridas por la flor y nata de la intelectualidad de Sevilla, donde Montesclaros ejerció de asistente entre 1600 y 1603, pero, surgiera donde surgiese, el paralelismo de sus razonamientos y de su léxico con respecto al de autores declaradamente tacitistas como Baltasar Álamos de Barrientos es tan notorio que no deja lugar a dudas sobre sus tendencias políticas.

46. BNM, ms. 2.346; *Consideraciones para que comenzase a reinar con felicidad Felipe III*, Madrid, 1598.

47. Sobre la llegada a Chile de los jesuitas en 1593, véase entre otros HANISCH ESPÍNDOLA, Walter, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Francisco de Aguirre, Buenos Aires, 1974, pp. 7-12.

Obviamente, los historiadores actuales no deben heredar ni menos aun reproducir las caricaturas que los autoproclamados defensores de la “verdadera razón de Estado” realizaron de los que ellos denominaban “políticos”. Montesclaros (igual que el duque de Lerma o el conde de Lemos) no fue ningún “ateo” ni jamás creyó que los gobernantes debiesen olvidar a Dios al diseñar sus planes de actuación. Lo demostró con claridad al tratar el problema de Chiloé, cuya posición aislada con respecto al resto del Chile español lo convertía más en un problema que en un punto de interés estratégico. El Gobernador Alonso García Ramón le señalaba la evidente conveniencia política de despoblar el archipiélago, pero una junta de teólogos a la que pidió asesoramiento le advirtió que tal medida resultaría seriamente perjudicial para la religión. Puesto de nuevo frente a la fatal disyuntiva, Poncio Pilato no sacrificó en esta ocasión a Jesucristo⁴⁸. Claro que Chiloé no era todo Chile. A esa escala dejaba ya de ser *razonable* seguir sacrificándose en una guerra religiosa e incluso entonces no debe olvidarse que actuó coincidiendo con los teólogos en el reconocimiento de la legitimidad de la revuelta araucana.

Este punto de convergencia ideológica otorgó a la paz una naturaleza moral aceptada por todos que permitió que nadie protestase ante las consideraciones de conveniencia material que paralelamente se hallaban tras la decisión de abandonar la lucha contra los enemigos de la frontera araucana. Es más, el mismo Valdivia, a imitación de Montesclaros, no desdeñó la oportunidad de fortalecer su discurso haciendo referencias también a las ventajas políticas y económicas que Chile obtendría de la aplicación de la Guerra Defensiva. Incluso en alguna ocasión llegó a alabar en la Corte española al Virrey por los “fundamentos más sólidos y de mayor Razón de Estado” que empleaba al defender la Guerra Defensiva⁴⁹. Una vez garantizada la moralidad de la paz, no había por qué temer tales razonamientos; de hecho, la esencia de la Razón de Estado cristiana consistía en garantizar que la fidelidad a la religión permitía mejor que cualquier otro medio la conservación y aumento de los territorios que se poseían.

Las paces con los herejes de Europa se firmaron sin el reconocimiento previo de la legitimidad de las revueltas y eso impidió que el abandono de la guerra no fuese visto como una traición a la religión por parte de los sectores ultracatólicos, incluida la Compañía de Jesús. La diferencia entre los Tratados de Londres y Amberes por un lado y la Guerra Defensiva por otro estribó exactamente en la negación de su legitimidad. En opinión de los españoles, ni los ingleses ni mucho menos los holandeses habían sufrido agravios que, como los sufridos por los indios, justificasen su rebelión frente a la Iglesia y la Monarquía

48. AGI, Lima, leg. 35, lib. 2, ff. 57-60; Montesclaros a Felipe III, Callao, 25 de marzo de 1609.

49. AGI, Chile, leg. 65, CPV; ACSI, caja 2/J/295, carp. 3, pp. 49-52; memorial de Luis de Valdivia, s.f. [1610].

Católica. Antonio Feros ha explicado que estas consideraciones entorpecieron las negociaciones de paz de España con los levantiscos de las Provincias Unidas incluso cuando los gobernantes castellanos deseaban el fin de la guerra en su fuero interno: “el monarca hispano no podía firmar una tregua, ya no digamos la paz, con los rebeldes porque de esto resultaría una tácita aprobación de los rebeldes y el reconocimiento de que la ruptura de la monarquía por parte de grupos descontentos era posible y, en ciertas circunstancias, legítima”⁵⁰. Sólo podía haber legitimidad en la revuelta tras una declaración previa de haber practicado un gobierno tiránico. Mientras que en las Indias tales juicios provenían de vasallos de intachable lealtad a la Monarquía y hasta llegaron a ser aceptadas en la Corte, en Holanda estos razonamientos eran esgrimidos sólo por antiguos vasallos ya declarados en franca rebeldía o por extranjeros, ninguno de los cuales encontró jamás eco alguno en el seno de las juntas y consejos que asesoraban al Rey.

Como es bien sabido, la rápida expansión del calvinismo por Europa propició una vigorización de las antiguas teorías constitucionalistas. Teodoro Beza abrió brecha desde la emblemática plaza de Ginebra admitiendo la posibilidad del uso de la violencia contra los opresores y desde entonces no fue difícil que tales ideas entroncasen con las viejas teorías pactistas en obras de pensadores hugonotes como las *Vindiciae contra tyrannos* de Philippe Duplessis-Mornay⁵¹. Quizás no existió entre los calvinistas holandeses un teórico de esta talla⁵², pero sobre la base de las “libertades” tradicionales de los Países Bajos se fueron conformando unos principios teóricos que justificaron la revuelta, según los cuales, ésta nació contra el régimen despótico del duque de Alba y dio un paso al frente con el Acta de Abjuración de 1581, mediante la que el tirano Felipe II fue desposeído formalmente como señor de las Provincias Unidas⁵³. A comienzos del siglo XVII, la rebelión encontró su referencia más destacada dentro del constitucionalismo protestante en la obra del pensador alemán Johannes Althusius. En realidad, su libro *La Política* (1603) contenía ideas que se diferenciaban muy poco de los razonamientos ya expresados por Mariana o Valdivia. La defensa de principios como “la resistencia y desautorización del tirano”⁵⁴ podía ser esgrimida por

50. FEROS CARRASCO, *El duque de Lerma...*, p. 274.

51. ELLIOTT, John H., *Europa en la época de Felipe II (1559-1598)*, Crítica, Barcelona, 2001, pp. 112 y ss. y 282. La dificultad inicial había consistido en que, al ser el calvinismo una confesión de tan firmes convicciones predestinacionistas, se consideraba que las injusticias había que sufrirlas abnegadamente para que Dios juzgase en la otra vida. Tales posicionamientos no tardaron en volverse imposibles de guardar.

52. TENENTI, Alberto, *De las revueltas a las revoluciones*, Crítica, Barcelona, 1999, p. 56.

53. PARKER, *España y la rebelión...*, cap. 3 y pp. 193-94.

54. ALTUSIO (ALTHUSIUS), Johannes, *La Política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990 [1603], p. 579. Sobre la rebelión holandesa, Althusius (que fue desde 1604 síndico de Emden, en Frisia) escribió,

cualquier jesuita afín al pactismo. Sencillamente, la diferencia residía en que, a diferencia de Althusius, ninguno de ellos consideraba que los holandeses pudiesen acogerse a tales teorías. Desde luego, los pueblos podían levantarse contra los tiranos, pero ¿de qué injusticia podían quejarse los neerlandeses? Según se pensaba en los ambientes todavía fieles a los Habsburgo, no habían sufrido nada comparable a los indios.

Es profundamente significativo que los holandeses intentasen homologar su situación a la de los naturales de América. Para esto aprovecharon el inmenso caudal del pensamiento crítico puramente español y especialmente las protestas del dominico sevillano fray Bartolomé de Las Casas. La *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), en la que se habla de “matanzas y estragos de gentes inocentes y despoblaciones de pueblos, provincias y reinos”, fue publicada en Ámsterdam por primera vez en 1596 con el nada ingenuo título de *Den spiegel der Spaensche tyrannye in West Indien* (“Espejo de la tiranía española en las Indias Occidentales”) y desde entonces conoció sucesivas ediciones⁵⁵. Tal estrategia les serviría para demostrar ante el mundo la honestidad de su alzamiento y fortalecerse ellos mismos moralmente, pero no parece plausible pensar que la escogiesen para intentar convencer a los españoles de la legalidad de su actuación desde 1572. No es probable que nadie en Holanda pensase que pudiera comenzar en el Consejo de Estado un debate ideológico semejante al que llevó al de Indias a aprobar la publicación de la cédula de los servicios personales o la puesta en práctica de la Guerra Defensiva. La paz entre ambas potencias llegaría por consideraciones referidas a la incapacidad de España para continuar la guerra, garantizar la inaccesibilidad de los holandeses a los mercados de las Indias Occidentales y Orientales o auxiliar a los católicos que aún residían en las Provincias Unidas, cuyo número no había dejado de descender dramáticamente después de aproximadamente cuatro décadas de guerra⁵⁶. Era una auténtica rendición, que ni legitimaba a los rebeldes holandeses ni podía

por ejemplo, que “el rey de España, Felipe II, por los órdenes belgas, el año 1581, a causa de la tiranía, fue declarado enemigo de Bélgica, y de su derecho fue privado de las provincias belgas”, p. 586.

55. LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, Sarpe, Madrid, 1985, p. 31; MIEJER DREES, M., “España en los Países Bajos en el contexto de las guerras de Flandes”, en GARCÍA GARCÍA, Bernardo José y ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, Antonio, *La Monarquía de las Naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, Fundación Carlos de Amberes, Madrid, 2004. Véase también WINIUS, George D. y HOOGEVEEN, Michiel, “A legend in black and white: the American indian as propaganda in the Eighty Years war”, en *La imagen del indio en la Europa Moderna*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1990, pp. 43-59.

56. FEROS CARRASCO, *El duque de Lerma...*, pp. 349-50.

satisfacer a todos aquellos que todavía veían la Monarquía como la defensora de la Iglesia de Roma.

En definitiva, de todas las paces que firmó la Corona española en la primera década del siglo XVII, sólo la de Chile consiguió los parabienes de los católicos radicales al ser identificada como fruto de la Razón de Estado cristiana. La confesionalidad política de los jesuitas y el “maquiavelismo” de la clientela lermista se entrelazaron por una vez gracias a la característica reflexión española acerca del mal gobierno de los españoles emigrados a Indias, aunque, como es bien sabido, eso no impediría que la Guerra Defensiva se viese envuelta en todo tipo de polémicas durante su período de vigencia en Chile entre 1612 y 1626.